Introducción al Pentateuco

Los cinco primeros libros de la Biblia reciben en el judaísmo el nombre de *Torá*, debido a la «Ley» o «instrucción» que ellos contienen. La palabra *Torá* aparece también en expresiones compuestas, como *hattorá* («la Ley»), *torat Moshé* («Ley de Moisés»), *séfer hattorá* («Libro de la Ley») y *séfer torat moshé* («Libro de la Ley de Moisés»).

Textos como 2 Re 14,6; 2 Cr 25,4; 30,16; 35,12; Esd 6,18; 10,3; Neh 8,3; 13,1 sugieren que estos nombres se empleaban originariamente para designar las *leyes* contenidas en los primeros cinco libros de la Biblia. Más tarde ese nombre pasó a designar el conjunto de los cinco libros (Mc 12,26; Mt 5,17).

La división de la Torá en cinco partes se funda probablemente en razones de carácter práctico: su finalidad era facilitar el manejo de una obra demasiado voluminosa para escribirla en un solo rollo de pergamino o de papiro. Esta división tuvo lugar, a más tardar, en el s. IV a.C., y ya era conocida por la versión griega de los Setenta (LXX).

El título más antiguo que expresa esta división es de origen griego: *ho pentáteujos [biblos]* («El libro compuesto de cinco rollos»): Esta designación pasó luego al latín como *Pentateuchus*, y de ella deriva el nombre de «Pentateuco». En el origen de ese nombre se encuentra probablemente la expresión hebrea *jamishá jumshê hattorá* («las cinco quintas [partes] de la Ley»).

A semejanza del nombre Pentateuco se crearon otras denominaciones, utilizadas ocasionalmente en la exégesis científica:

Tetrateuco = Génesis-Números,
Hexateuco = Génesis-Josué,
Heptateuco = Génesis-Jueces,
Octateuco = Génesis-Samuel,
Eneateuco = Génesis-Reyes.

Especial atención merecen los nombres *Hexateuco* y *Tetrateuco*, frecuentemente utilizados en los libros de exégesis bíblica. Grandes investigadores como J. Wellhausen, G. von Rad, G. Fohrer e Ivan Engnell prefieren hablar de Hexateuco y no de Pentateuco, porque consideran que la obra original abarcaba también el libro de Josué (o, al menos, una parte de él). Para von Rad, en particular, el núcleo de las tradiciones del antiguo Israel se encuentra en el «breve Credo histórico» de Dt 26,5-9 (cf. 6,21-23; Jos 24,2-13), que termina con la referencia al don de la tierra. De ahí que se deba hablar de *Hexateuco* (*hexa* = «seis»), ya que las antiguas tradiciones debían incluir algún relato de la conquista, quizá más breve que el que se encuentra actualmente en el sexto libro de la Biblia (el libro de Josué).

Para Martin Noth, por el contrario, el Pentateuco nació cuando el bloque Génesis-Números (es decir, el Tetrateuco) se unió al libro del Deuteronomio, que originariamente sirvió de prefacio a la llamada Historia deuteronomista (Josué-Reyes). A partir de entonces, el Deuteronomio quedó separado de aquella gran obra histórica y pasó a ser la conclusión del Pentateuco. Noth pensaba, además, que no existe ninguna relación entre los cuatro primeros libros de la Biblia y el Deuteronomio. De ahí la necesidad de utilizar el término *Tetrateuco* (*tetra* = «cuatro»).

Los judíos designan cada libro del Pentateuco con la palabra o las palabras hebreas que figuran al comienzo de cada texto. En los medios de habla griega, por el contrario, se prefirió darles un título que expresara algo de su contenido. De ahí surgieron estos nombres:

Bereshît («Al comienzo») - Génesis,
Welleh shemôt («Y estos son los nombres») - Éxodo,
Wayyiqrá («Y llamó») - Levítico,
Wayedabber («Y habló») - Números,
'Elleh haddebarîm («Estas palabras») - Deuteronomio.

El Pentateuco, la Torá de Israel

La palabra *Torá* aparece al final del Deuteronomio para designar en forma global todas las palabras pronunciadas hasta entonces por Moi-

sés: *Cuando Moisés terminó de fijar por escrito las palabras de esta Torá...* (Dt 31,24). *Presten atención a todas las palabras de esta Torá, con las que hoy atestiguo contra ustedes. Prescríbanselas a sus hijos, para que ellos practiquen cuidadosamente todas las palabras de esta Torá* (Dt 32,46).

Estas palabras de Moisés cierran no solamente el Deuteronomio, sino también el conjunto del Pentateuco, designado con el término *Torá*. En la Biblia hebrea, esa palabra puede referirse a una ley o prescripción aislada y concreta, como en Lv 6,2.7.8; 7,1; Nm 6,13. Torá remite también a una colección de prescripciones legislativas más extensas (cf. Lv 11,46; 26,46) y puede tener un sentido más complejo, como en la expresión *el Libro de la Torá*, referido a la ley descubierta en el templo de Jerusalén, durante el reinado de Josías (2 Re 22,8.11).

Aplicada al Pentateuco, la palabra «Torá» tiene un significado aún mucho más amplio, ya que allí no se incluyen solamente textos legislativos, sino también una larga serie de textos narrativos, que se extienden desde la creación del mundo (Gn 1,1) hasta la muerte de Moisés (Dt 34). Y como la cantidad de estos dos elementos es proporcionalmente la misma, cabe preguntar si el Pentateuco ha de ser considerado una Ley o una narración.

Un principio de respuesta podría encontrarse en Dt 1,5, texto en que la palabra Torá designa incontestablemente una historia: *Al otro lado del Jordán, en territorio de Moab, Moises comenzó a exponer esta Torá, diciendo...* Así se introduce la recapitulación histórica que sigue a continuación y que es designada claramente como parte de la Torá. Por tanto, resulta evidente que la palabra «Torá» se aplica también a las partes narrativas del Pentateuco, de manera que este se presenta de manera indisociable como relato y como texto normativo. Así la historia de Israel, presentada como historia de salvación, fundamenta la respuesta del pueblo a las cláusulas de la alianza y a los mandamientos del Señor.

El contenido del Pentateuco

A pesar de su gran extensión, el contenido general del Pentateuco puede resumirse en pocas palabras. El libro del Génesis, cuyo nombre significa «comienzo», narra los orígenes del mundo y de la especie humana hasta la división de la humanidad y la formación de las distintas naciones (Gn 1-11). A continuación el relato se concentra en las figuras de Abraham, de Isaac y de Jacob, hasta la llegada de este último a Egipto, llamado por su hijo José (Gn 12-50).

Luego se describe la historia de Israel desde la esclavitud en Egipto hasta la muerte de Moisés, pasando por la llegada a la montaña de Dios –el Sinaí– y por la travesía del desierto. La muerte de Moisés tiene lugar al este del río Jordán, antes de la entrada de los israelitas en la Tierra prometida. La constitución de Josué como sucesor de Moisés prepara la historia que vendrá a continuación, a partir del cruce del Jordán.

En el marco de estas secciones narrativas se encuentran los códigos legales o conjuntos de leyes, especialmente el Decálogo (Éx 20,1-17; Dt 5,6-21), el Código de la Alianza (Éx 20,22-23,19), el Código deuteronómico (Dt 12-28) y la legislación sacerdotal.

En la época posterior al exilio, Moisés empezó a ser considerado como el autor del Pentetauco, y esa creencia pasó después al NT (Mt 19,7-8; Mc 12,26; Jn 5,46-47; Hch 15,21; Rom 10,5). La Iglesia recibió del judaísmo esta tradición, que muy pocas veces fue cuestionada antes del s. XVII. A partir de entonces se suscitaron dudas sobre la autoría mosaica, y hoy en día ningún investigador crítico del AT considera defendible la unidad literaria del Pentateuco. Una obra literariamente tan compleja y de tan variado contenido tiene detrás de sí un largo proceso de composición, en el que han intervenido numerosas generaciones de narradores y legistas.

Si el Pentateuco no es la obra de un solo autor, cabe preguntar cómo llegó a adquirir la forma que tiene actualmente en el canon de la Biblia. El intento de responder a esta pregunta ha motivado innumerables estudios y ha dado origen a una notable variedad de teorías. Las páginas siguientes tratan de dar una idea sobre el estado actual de las investigaciones. Por supuesto, no se trata de una exposición exhaustiva, y mucho menos se pretende dar una respuesta a todas las cuestiones que plantea este difícil problema.

La teoría documental

La hipótesis que se designa habitualmente con el nombre de «teoría documental» (o «documentaria») no procede de un solo individuo. Los primeros intentos de encontrar en el Pentateuco fuentes escritas (al principio solamente en el Génesis) se remontan al s. XVIII y están ligados a los nombres de H. B. Witter y de Jean Astruc. Luego, desde comienzos del s. XIX, se produjeron entre los especialistas numerosas discusiones sobre la existencia de tales fuentes, hasta que al fin, a partir de 1876, Julius Wellhausen dio a la teoría su brillante exposición clásica.

Entre fines del s. XVIII y comienzos del XIX se propusieron básicamente tres modelos teóricos para explicar cómo se reunieron en el Pentateuco actual textos de origen diverso.

La *hipótesis de los fragmentos* supone la existencia de textos aislados, sin continuidad narrativa, recopilados posteriormente por distintos redactores. Esta teoría fue propuesta

por el católico británico Alexander Geddes (1792) y por Johann S. Vater (1802-1805).

La *hipótesis de los complementos* admite la existencia de una sola trama narrativa continua, o escrito fundamental, que habría recibido diversos añadidos y complementos a lo largo de los siglos. En las primeras décadas del s. XIX la expuso, sobre todo, Heinrich Ewald (1823).

La *hipótesis documental* descubre en la base del texto actual dos o más fuentes o documentos escritos, pertenecientes a épocas y ambientes distintos, que fueron luego yuxtapuestos o combinados por autores diversos. Esta teoría se encuentra ya en Karl-David Ilgen (1798) y se ha dado en llamarla *hipótesis documentaria antigua*.

Esta hipótesis fue retomada por H. Hupfeld (1853), quien la expuso como alternativa a las hipótesis de los fragmentos y los complementos. Luego, los estudios de Karl H. Graf (1866) y Abraham Kuenen (1869) sostuvieron que ni el Deuteronomio, ni los Profetas, ni los libros históricos conocían las leyes sacerdotales, que procedían de tiempos del exilio. Así quedaba preparado el terreno para la exposición de Julius Wellhausen (1844-1918).

Aunque Wellhausen construyó su teoría sobre la base de las discusiones previas, la claridad y la incuestionable maestría de su exposición hicieron que la teoría se impusiera rápidamente entre los investigadores críticos del AT. Además, el análisis literario de las fuentes se puso de inmediato en estrecha relación con la principal preocupación de Wellhausen, es decir, con el intento de reconstruir, a partir de las fuentes del Pentateuco y de otras partes del AT, el desarrollo histórico de la religión de Israel.

Como lo sugiere el nombre mismo de la teoría documental, los libros del Pentateuco se formaron a partir de varios «documentos» o «fuentes», que existieron al principio como escritos independientes y que fueron combinados más tarde mediante uno o varios procesos de redacción.

Cada uno de estos documentos (con la excepción del Deuteronomio) tenía su propio conjunto narrativo, que empezaba con la creación del mundo (o con Abraham) y llegaba hasta la muerte de Moisés o incluso hasta la entrada de los israelitas en la Tierra prometida.

Estas fuentes ya no pueden reconstruirse en su integridad, porque algunas de sus partes se perdieron cuando los documentos se unieron para formar un todo narrativo continuo. Sin embargo, los defensores de la teoría documental (en su mayor parte) se han mantenido fieles al supuesto básico, que considera cada una de estas fuentes como unidades completas e independientes en su origen.

Según la opinión predominante a partir de Wellhausen, hay tres fuentes en el Pentateuco, además del Deuteronomio. Los documentos más antiguos se distinguen, entre otras cosas, por la diferencia en el empleo de los nombres divinos. El «Yahvista» (J) usa desde el comienzo el nombre divino *Yahvé*; el Elohísta (E) emplea la designación *Elohîm*, y lo mismo hace la última fuente, llamada «sacerdotal» (P, abreviatura de la expresión alemana *Priestercodex* o «código sacerdotal»). En el marco de esta reconstrucción hipotética se propusieron numerosas variaciones de detalle, pero en general la hipótesis se mantuvo incólume durante casi un siglo, cuestionada únicamente por unas pocas voces discordantes.

En el caso particular de Wellhausen, el análisis literario estaba subordinado al interés por el desarrollo histórico de la religión de Israel, desde sus orígenes más remotos hasta los comienzos del judaísmo en la época del segundo templo. A causa de ese interés, tenía fundamental importancia la sucesión cronológica de las fuentes y el carácter tardío de la tradición sacerdotal. En cambio, la atención prestada a las cualidades literarias y estéticas de los textos en cuestión era relativamente escasa.

El documento yahvista (J). Hablar de «documento» supone la posibilidad de establecer sus límites y su fecha de redacción. En lo que respecta a los límites del documento yahvista, casi todos los especialistas fijan su comienzo en Gn 2,4b. Sobre la conclusión, en cambio, no se llegó a un acuerdo unánime, aunque un buen número se inclina a situarla en la historia de Balaam (Nm 22; 24), más el relato del pecado de Israel en Baal-Peor (Nm 25,1-5). La fijación de estos límites implica reconocer que los textos yahvistas se encuentran únicamente en el Tetrateuco (Gn, Éx y Nm) y que la «tradición de la conquista» queda fuera de la perspectiva de J. Por este motivo se pensó que la conclusión actual no era la terminación primitiva de la obra, si bien las soluciones propuestas nunca obtuvieron un consenso más o menos general.

La fecha de composición de J solía fijarse en la segunda mitad del reinado de Salomón (hacia 950 a.C.). Por tanto, su autor conocía la institución monárquica y la ideología real, pero ya veía aparecer ciertos fallos en el imperio fundado por David.

Un puesto especial en el documento yahvista se asignaba al texto de Gn 12,1-3, que sirve de puente entre el ciclo de los orígenes y el ciclo patriarcal. Este pasaje clave no podía ser desconectado de la historia precedente, ya que constituía, según algunos intérpretes, el punto de partida para entender la teología de J. Si el ciclo yahvista de los orígenes había mostrado que todos los pueblos de la tierra necesitaban la bendición divina, la vocación de Abraham hacía renacer la esperanza: él estaba llamado a ser una bendición, y por él la bendición llegaría a todos los pueblos de la tierra.

El documento elohísta (E). Este documento ha planteado siempre un problema especial,

porque no se ve la posibilidad de reconstruir la fuente completa. Mientras que algunos exégetas niegan lisa y llanamente su existencia, otros prefieren hablar de «fragmentos elohístas». También se argumentó que el Elohísta tomó como base de su redacción a la fuente J y lo único que hizo fue completarla. Otros se contentaron con llamar al texto más antiguo estrato «Jehovista» (por la unión de J y E), prescindiendo de análisis más detallados. A pesar de todo, E tuvo sus defensores: según esta opinión, más allá de los fragmentos conservados en la redacción actual del Pentateuco se perfila una obra bien estructurada, fiel a las antiguas tradiciones de Israel.

No era tarea fácil fijar los límites del documento. En general se estaba de acuerdo en afirmar que E no incluía una historia de los orígenes, ya que de ella no ha quedado ningún rastro. Por tanto, el comienzo debía estar en el ciclo de Abraham, si bien el primer texto elohísta quedó al fin reducido a unos pocos versículos de un texto complejo por su redacción y contenido (Gn 15), en el que desempeña un papel importante la actividad del redactor final. De ahí que se haya señalado como primer relato elohísta bien estructurado el relato de Gn 20,1-18.

La misma dificultad presenta el final del documento. Se encontraban fragmentos elohístas en Nm 25 y 32, pero existían serias dudas sobre el final primitivo de esa tradición. Se consideraba posible que E hubiera sido más amplio, pero el estado fragmentario del documento impedía toda conclusión definitiva. La cuestión más difícil consistía en averiguar si estos documentos llegaban hasta el cumplimiento de la promesa hecha a los padres y si incluían un relato de la entrada de los israelitas en Canaán.

Más fácil de reconstruir era el contexto histórico de la redacción. Según la opinión más corriente, el documento elohísta fue escrito en el reino del Norte, bastante después de la división de los dos reinos, Israel y Judá. La fecha de composición se situaba entre el 850 y el 750 a.C., quizá en la primera mitad del s. VIII. Las raíces profundas de E había que buscarlas en los círculos proféticos del reino del Norte, en un momento en que el movimiento profético inaugurado por Elías había adquirido una gran fuerza moral y política. La teología de E iba en la misma línea que la de ese movimiento y su actitud frente a la sociedad era semejante.

Dos textos legislativos forman parte del libro del Éxodo: el *Decálogo* (Éx 20,1-17; cf. Dt 5,6-21) y el llamado *Código de la Alianza* (Éx 20,22-23,33). Aunque solía afirmarse que ambos textos fueron conservados y transmitidos en el reino del Norte, no se consideraba seguro que hubieran formado parte del documento elohísta. Según una opinión bastante común, su inclusión en las tradiciones del Éxodo coincidió con el momento en que J y E se fusionaron para formar la llamada «obra jehovista». Esta fusión se produjo después de la caída de Samaría (722/721 a.C.), cuando algunos israelitas del Norte se reunieron en Jerusalén con sus hermanos judaítas. En cuanto a la fecha de composición del Código de la Alianza, se estaba de acuerdo en hacerlo remontar hasta los primeros tiempos de la instalación en Canaán, antes de la institución de la monarquía.

El Deuteronomio. El texto del Deuteronomio se presenta como una instrucción de Moisés a todo Israel antes de la entrada en la Tierra prometida. En los orígenes de Israel, cuando el pueblo comenzaba a formarse como nación, la palabra de Moisés le indica cuál debe ser su modo de vida. La autoridad del legislador se extiende a su palabra, y por tal motivo esa palabra tiene un carácter normativo y debe ser recibida como fundacional.

La composición del Deuteronomio atravesó por distintas etapas: la primera en el reino de Israel, antes de la destrucción de Samaría en el 721 a.C.; la otra en Judá, durante el s. VII; la última en Babilonia, hacia mediados del s. VI. Como punto de referencia central se suele admitir el descubrimiento del *Libro de la Ley* en el templo de Jerusalén, el año 622 a.C.

Según G. von Rad, el origen de la tradición deuteronómica habría que buscarlo en la predicación de los sacerdotes levíticos, que desde épocas muy antiguas proclamaban la alianza de Yahvé con su pueblo en las celebraciones cultuales. Esta predicación prolongaba la acción de Moisés a través del tiempo; pero los levitas no se limitaban a repetir una ley fijada en forma definitiva, sino que la completaban y actualizaban en función de los sucesivos cambios históricos. Así los códigos tradicionales de Israel se vieron enriquecidos con prescripciones y elementos doctrinales de importancia, que luego quedaron consignados en la legislación deuteronómica.

Aunque el Deuteronomio está impregnado de tradiciones del Norte, una primera redacción pudo haber tenido lugar en Jerusalén, después de la destrucción de Samaría. No hay que olvidar, en efecto, que grupos provenientes del reino de Israel se refugiaron en Jerusalén, llevando consigo sus propias tradiciones, y que durante el reinado de Ezequías se produjo una intensa actividad literaria (cf. Prov 25,1). Más tarde, por motivos que ignoramos, el Deuteronomio primitivo fue depositado en los archivos del Templo y terminó por ser olvidado[1].

A partir del 628 a.C., cuando ya se vislumbraban los primeros síntomas de la decadencia asiria, el rey Josías (640-609 a.C.) inauguró una reforma profunda en el reino de Judá. En el marco de esta reforma, tanto política como religiosa, el joven monarca extendió su territo-

rio hacia el norte, e hizo restaurar el Templo. Mientras se realizaban los trabajos de restauración, el sacerdote Jilquías descubrió el *Libro de la Ley*, que puso de inmediato en manos del rey (2 Re 22,3-10). Como consecuencia de este descubrimiento, en el año 622 se celebró con excepcional solemnidad la fiesta de Pascua. Hasta entonces, esta celebración se había realizado en familia, pero en aquella ocasión se llevó a cabo en Jerusalén con un culto público.

Ya en 1805, Wilhelm de Wette identificó el *Libro de la Alianza* encontrado en el Templo con el Deuteronomio, aunque en una forma más breve que la actual. Tal conclusión se le impuso después de observar que la reforma de Josías se ajustó en materia cultual a las leyes deuteronómicas, ya que sus puntos principales fueron la centralización del culto en Jerusalén y la destrucción de los otros lugares de culto (Dt 12,1-12; cf. 2 Re 23,4-14). Así el Deuteronomio primitivo se integró oficialmente al patrimonio religioso de Israel, y su influencia fue creciendo cada vez más. De ahí los numerosos retoques y ampliaciones a que fue sometido posteriormente.

Según M. Noth, el Deuteronomio primitivo dejó de ser un documento autónomo y pasó a formar parte de una literatura más amplia. En este proceso se pueden distinguir dos fases distintas: en la primera, el Libro de la Ley se convirtió en prólogo y base de la historia convenientemente llamada «deuteronomista», por estar impregnada del estilo y el espíritu del Deuteronomio [2]; en la segunda, los redactores finales del Pentateuco lo separaron de esa historia y lo pusieron como broche de oro del Tetrateuco (es decir, de la serie Génesis-Éxodo-Levítico-Números).

El documento sacerdotal. A pesar del consenso más o menos generalizado sobre la existencia y las características de este documento, no existe la misma unanimidad con respecto a su extensión. Su existencia, en efecto, se deja reconocer fácilmente por el vocabulario, el estilo, el gusto por las genealogías y el interés por todo lo relacionado con el culto: el santuario, los sacrificios, las fiestas y el sacerdocio de «Aarón y sus hijos». Este interés se manifiesta de un modo particular en las leyes, que constituyen la parte fundamental del documento y que no dejan dudas sobre la vinculación del mismo con los sacerdotes del templo de Jerusalén. Estas leyes están encuadradas en un marco narrativo, especialmente desarrollado cuando se trata de poner de relieve algún aspecto de carácter cultual.

Aunque los defensores de la teoría documental están de acuerdo en afirmar que el documento sacerdotal empieza en Gn 1,1, con el relato de la creación, no existe el mismo consenso respecto del punto en que termina. Según Noth y otros exégetas, concluye con el relato de la muerte de Moisés en Gn 34 (un texto separado de P para que sirviera de conclusión a todo el Pentateuco, después de la inserción del Deuteronomio). Otros mantienen que P contenía originariamente un breve relato de la conquista de Canaán y que continuaba hasta el libro de Josué. Como sucede con otros documentos, la terminación del documento en la muerte de Moisés o en el asentamiento de Israel en Canaán es de vital importancia para valorar el contenido teológico de P.

El *corpus* legal del documento sacerdotal contiene materiales antiguos, pero no quedó constituido hasta los tiempos de Esdras, en los ss. V o IV a.C. Como esos materiales fueron recopilados y ampliados durante mucho tiempo, se perciben tensiones e inconsecuencias tanto en las leyes como en los pasajes narrativos. La existencia de tales tensiones ha dado lugar a la distinción entre un relato básico (P^g) y sus extensiones secundarias (P^s), atribuidas al redactor final del Pentateuco.

El predominio del material legislativo y la relativamente breve cantidad de relatos plantea un problema todavía muy controvertido. Para algunos, el documento sacerdotal ha sido al comienzo una obra unitaria con existencia independiente. Otros examinan los textos y descubren en P breves sumarios, «costuras» literarias, notas genealógicas, interpolaciones y material teológico como los de Gn 1 y 17, que en modo alguno son verdaderas narraciones. También señalan la brevedad y la falta de colorido de las noticias históricas atribuidas a P, y de ahí concluyen que P sería obra de los últimos redactores del Pentateuco, que elaboraron los textos, sobre todo, para que sirvieran de enlace entre los elementos provenientes de las tradiciones J y E.

Para completar su estudio sobre la fecha de composición de las fuentes del Pentateuco, Julius Wellhausen propone un esquema histórico evolucionista, inspirado en la filosofía de Hegel. Su propósito era ilustrar la evolución de la religión de Israel (aunque quizá sería mejor hablar de involución, dada la creciente acentuación del legalismo en la tradición sacerdotal). Este proceso evolutivo se manifiesta en el desarrollo de cinco instituciones representativas: el lugar del culto, los sacrificios, las fiestas, el sacerdocio y los impuestos religiosos.

En opinión de Wellhausen, la gran cantidad de leyes cultuales y rituales reunidas en la fuente sacerdotal (P) pertenecía al período inicial del segundo templo (ss. VI-IV a.C.) y reflejaba el carácter del judaísmo incipiente, sistema religioso que no despertaba en él ninguna admiración. Esta manifiesta antipatía por el judaísmo como sistema religioso hizo que destacados especialistas judíos, como Umberto Cassuto y Moshe Hirsch Segal, rechazaran de plano la hipótesis documental. Yehezkel Kaufmann, otro estudioso de la Bi-

blia hebrea, utilizó los mismos métodos críticos y exegéticos que Wellhausen, pero llegó a conclusiones completamente distintas. En lo que respecta a la época de composición de P, Kaufmann y sus seguidores proponen una fecha anterior al exilio. Como lógica consecuencia, el desarrollo de la religión israelita, tal como ellos lo interpretan, casi no tiene puntos de coincidencia con la teoría de Wellhausen.

La búsqueda de un nuevo paradigma

La historia de la hipótesis documental muestra que los interrogantes y problemas pueden formularse más claramente que las soluciones y respuestas. Por eso, la aceptación global de este modelo hipotético fue siempre más unánime que el acuerdo en los detalles. La incertidumbre sobre la delimitación de los documentos nunca terminó de disiparse, y cada vez con mayor insistencia se expresaron dudas acerca de la existencia o la fecha de composición de los supuestos documentos o fuentes. Se cuestionó la prevaleciente tendencia a fijar la composición del Yahvista en los comienzos de la monarquía, debido en parte a su estrecha vinculación con la corriente deuteronomista, y H. H. Schmid considera que es preciso identificar al Yahvista, no con un autor, sino con un proceso de redacción e interpretación de tendencia deuteronomista. C. Westermann, en su comentario al Génesis, se vio llevado a concluir que no puede demostrarse la existencia del Elohísta, ni siquiera en la forma de fragmentos relacionados. Según él, los textos llamados elohístas deben entenderse simplemente como suplementos interpretativos que no pertenecen a una fuente común. En cuanto al llamado documento sacerdotal, algunos sostienen que nunca existió como documento independiente, sino que representa un estadio final en la revisión y redacción de tradiciones más antiguas.

Como consecuencia de estas y muchas otras críticas, ya no existen criterios unánimes para situar la formación del Pentateuco en el marco de la historia israelita, y la hipótesis documental ha dejado de ser el presupuesto o el punto de referencia obligado en la explicación de todo el proceso.

La introducción de un nuevo método

Hermann Gunkel abrió el camino a la investigación del estadio oral y preliterario de los textos bíblicos. Como el origen de numerosas tradiciones del Génesis se pierde en la noche de los tiempos, Gunkel consideró la posibilidad de avanzar más allá de los textos escritos para descubrir sus raíces en la tradición oral. El punto de partida era la división y clasificación de los materiales literarios. Con una agudeza y una sensibilidad poética realmente excepcionales, Gunkel exploró los puntos de sutura en la trama de las narraciones patriarcales y consiguió marcar los límites entre un buen número de relatos particulares. Así pudo comprobar que algunos pasajes contienen tradiciones muy antiguas, aunque el ciclo en que fueron insertados más tarde pertenezca a una capa narrativa posterior. Luego, sobre las huellas de Gunkel, la ulterior investigación pudo poner en claro la reelaboración de algunas narraciones a través de los distintos estratos del Pentateuco.

A partir de estas investigaciones, Gunkel concluyó que «el Génesis es una colección de sagas», es decir, una serie de relatos breves que concentran su atención en la historia ordinaria de familias y clanes. Las sagas pueden ser de diversos tipos. Las sagas *cultuales* explican el origen de un santuario o justifican la existencia de una determinado rito; las *de carácter personal* se refieren a jefes de familia, profetas, sacerdotes o mártires en cuanto figuras religiosas. Si la saga describe los orígenes de un pueblo o de un clan, se hablará de leyenda *etnológica*; si explica una costumbre o un hecho cualquiera, se la llamará saga *etiológica*.

Muchas sagas y leyendas de origen popular fueron luego asociadas a figuras del pasado israelita (es decir, fueron «personalizadas»). Así, la leyenda del santuario de Betel se transforma en una experiencia vital del patriarca Jacob (Gn 28,10-22).

Otras se pusieron en relación con Israel, con sus antepasados o sus tribus, quedando así «nacionalizadas». La novela de José, por ejemplo, es el desarrollo de un cuento egipcio, que describe con gran realismo la situación del imperio faraónico. Pero todo el relato sirve para presentar una etapa de la historia de Israel y de sus antepasados.

Otras sagas y leyendas de extracción popular fueron «yahvistizadas», es decir, relacionadas con Yahvé, el Dios de Israel. Un caso paradigmático es el de Jacob en Betel, después de la experiencia del sueño: *¡Verdaderamente, Yahvé está en este lugar, y yo no lo sabía!*, exclama el patriarca, y a continuación viene la explicación del nombre del lugar: *Entonces él dio a aquel lugar el nombre de Betel* («Casa de El»). De aquí es fácil concluir que aquel santuario había estado consagrado en otro tiempo al dios cananeo El y que de él recibió el nombre. Luego, cuando Jacob se convirtió en protagonista de la narración, la tradición mantuvo el nombre del lugar, pero el dios El fue sustituido por Yahvé.

Finalmente, otras leyendas y sagas fueron «teologizadas», ya que en ellas se asigna a Dios un determinado papel, o incluso el papel preponderante.

Una simple lectura del Pentateuco, dice Gunkel, muestra que estos relatos, originaria-

mente independientes, han quedado integrados en ciclos (ciclo de Abraham, de Isaac, de Jacob-Israel). Pero la investigación más interesante, para el gran exégeta, seguía siendo el esfuerzo por llegar al estadio preliterario de los narraciones y a su *Sitz im Leben* en la tradición oral. Por tanto, las fuentes escritas dejaban de ser composiciones literarias de gran importancia para la exégesis.

Esta breve descripción nos permite establecer la diferencia entre el método de crítica histórico-literaria practicado por Wellhausen y el de la *Formgeschichte* (o «historia de las formas») inaugurado de H. Gunkel. Wellhausen consideraba el Hexateuco como el resultado de un trabajo de compilación a partir de tres o cuatro fuentes escritas. Para Gunkel, en cambio, el Génesis es una colección de sagas. Durante bastante tiempo, la teoría documental y los puntos de vista de Gunkel marcharon pacíficamente por caminos paralelos. Pero más tarde quedó claro, por lo menos para algunos críticos, que ambos enfoques eran incompatibles. Ya en 1934 Paul Humbert declaraba que Gunkel, con su método de reducir los amplios contextos a pequeños círculos de sagas, era el principal responsable de la crisis de la teoría documental.

Más recientemente, P. J. Van Dyk cuestiona la validez de la hipótesis documental y considera que la historia de la redacción y la historia de las tradiciones son puntos de partida más adecuados que la crítica literaria para explicar el origen del Pentateuco. En efecto, hay motivos para afirmar que la obra del Yahvista fue consignada por escrito mucho tiempo después de su elaboración original, lo cual implica que muchos relatos del Pentateuco pasaron por un largo período de transmisión oral y escrita. Por otra parte, la crítica literaria y la historia de la tradición, tal como se aplicaron en el pasado, han quedado ampliamente invalidadas por las nuevas investigaciones sobre el folclore, que debería usarse en adelante como correctivo y como base para una nueva teoría acerca de cómo se originó el Pentateuco[3].

De Martin Noth y Gerhard von Rad a Rolf Rendtorff y E. Blum

Martin Noth concentró su interés en la historia *preliteraria* de las tradiciones más que en los estadios *literarios* finales, es decir, en los bien conocidos cuatro documentos de la teoría clásica. Ese interés lo llevó a descubrir los *temas* fundamentales que están en el origen del Pentateuco, a investigar cómo esos temas se enriquecieron con nuevos materiales, a descubrir sus raíces, a establecer sus conexiones mutuas y a determinar su significado. Así se podría avanzar, desde la variedad de tradiciones enraizadas en situaciones cultuales, hasta el estadio final del proceso que dio al Pentateuco su forma final.

Más específicamente, el estudio de las tradiciones relativas a Moisés lo lleva a distinguir cuatro temas, repartidos en la serie Éxodo-Números: a) el éxodo; b) la conquista; c) la marcha por el desierto; d) la revelación del Sinaí. Según la opinión de Noth, estos cuatro temas tuvieron inicialmente existencia independiente, cada uno con su respectivo *Sitz im Leben*.

Sobre esta base, y con un interés similar al de Wellhausen, Noth se pregunta con cuál de estas tradiciones habría que relacionar a la persona histórica de Moisés. Como se trata de temas independientes, es virtualmente imposible que él haya figurado desde el principio en los cuatro complejos de tradición. De ahí la necesidad de precisar a qué bloque estuvo ligado originariamente y desde qué punto su presencia se extendió a todo el resto del Tetrateuco.

La clave para responder a esta pregunta, según Noth, se encuentra en la noticia sobre la sepultura de Moisés en Dt 34. Ese tema está enmarcado en el tema de la marcha por el desierto hacia la Tierra Prometida. Por tanto, Moisés habría sido el jefe que guió al grupo salido de Egipto hasta las fronteras de la Tierra prometida. Su nombre estuvo presente desde el comienzo en aquella tradición, mientras que con el resto del material recogido en Éxodo-Números tiene una conexión redaccional secundaria. Esta opinión gobernó de manera decisiva el acercamiento literario de Noth a esos relatos, sin poner en tela de juicio la existencia de las cuatro fuentes, que se daba por supuesta.

La obra de Noth tuvo amplia aceptación, pero no todos la siguieron en todos sus detalles. Unos aceptaron la división en temas, pero situaron a Moisés en otros bloques de tradición (especialmente en el del éxodo o el del Sinaí). Otros rechazaron la total separación de los distintos temas y afirmaron la presencia de Moisés en más de una tradición.

También G. von Rad, sin abandonar la teoría documental, se vio precisado a desarrollar un modelo alternativo, adscribiendo las tradiciones del Pentateuco a complejos individuales de tradición.

Ante todo, von Rad afirmaba la existencia de un «Credo» primitivo, que empezaba con la salida de Egipto y culminaba con la entrada de Israel en la *tierra que mana leche y miel* (Dt 26,5b-10). A partir de este núcleo originario, la tradición había pasado por distintos estadios hasta alcanzar su forma final. A los relatos del *éxodo* se les añadió el de la revelación en el Sinaí (tema que no figuraba en el Credo primitivo). Luego se volvió la mirada hacia atrás y el esquema originario se amplió con las *tradiciones patriarcales*. Finalmente se incluyó la *historia primitiva* (cf. Gn 1-11) como puerta de entrada de todo el edificio.

El primer desarrollo del Credo primitivo fue obra de un gran compilador, narrador y teólogo designado habitualmente con el nombre de «yahvista» (J). Dado que el núcleo primitivo incluía una referencia a la instalación de Israel en la Tierra prometida, von Rad hablaba de *Hexateuco* (seis libros) y no de *Pentateuco* (cinco libros). Es decir: la obra histórica original no terminaba con el Deuteronomio, sino que debía incluir un primer esbozo de los relatos de la «conquista», desarrollados luego en el libro de Josué.

Pero el interés de von Rad no se atenía solamente a los materiales utilizados en la composición del Hexateuco, sino que se extendió también a la composición de la obra hasta su forma final. Y ha sido precisamente en este punto donde él dio un salto hacia la teoría de las «fuentes» y pagó su tributo al «paradigma» de Wellhausen, sin advertir del todo –como lo hace notar Rolf Rendtorff– la tensión existente entre el análisis literario de la crítica documental y su propia intención, que iba en la línea de Gunkel.

El nuevo «paradigma» de Rolf Rendtorff

Rolf Rendtorff retomó más tarde el modelo de su maestro y afirmó que en el texto actual del Pentateuco aún se puede reconocer la presencia de «unidades independientes», al menos en el caso de la historia primitiva y en el de la historia patriarcal (pero cf. también la saga de Balaam en Nm 22-24). Cada unidad tiene su fisonomía propia y forma un ciclo completo. Esta característica no es tan manifiesta en las tradiciones del éxodo y en la perícopa del Sinaí, aunque Éx 1-15 forma una composición cerrada en sí misma y la tradición del Sinaí tiene sin duda detrás de sí su propia prehistoria.

G. von Rad y M. Noth consideraban que estas tradiciones adoptaron la forma de documentos escritos en un estadio primitivo (el reinado de Salomón, según von Rad; incluso antes, según Noth), para crear una relato «panisraelita» de los orígenes de Israel. Rendtorff, en cambio, no descubre huellas de esa evolución literaria hasta mucho más tarde, y cree encontrar pruebas de un trabajo editorial tanto deuteronómico como sacerdotal. Según él, antes de ese estadio no existió ningún relato global de los orígenes de Israel. Habría que pensar, más bien, que cada una de las tradiciones individuales se vio sometida a un largo y complejo proceso de sucesivas «ampliaciones»: las unidades menores pasaron a formar unidades más amplias antes de su combinación final en un solo relato continuo. En el caso de las tradiciones patriarcales, por ejemplo, los relatos individuales fueron al comienzo «historias» independientes de Abraham, Isaac y Jacob; luego fueron integradas en la «historia patriarcal», y por último se combinaron con otras unidades más amplias para formar el Pentateuco.

El carácter de estas unidades individuales pone de manifiesto su independencia originaria. Las sagas de Gn 1-11 presentan desde el comienzo de la historia humana figuras arquetípicas que practicaban la agricultura (Adán, Caín, Noé). La historia patriarcal se refiere a los antepasados de Israel y a los orígenes más remotos del pueblo israelita, y describe su modo de vida como nómada o seminómada. En las tradiciones del éxodo, las figuras individuales ceden el primer plano al pueblo como un todo y a sus representantes (Moisés y Aarón) o a sus adversarios (el Faraón). Algo bastante similar se da en Éxodo-Números (y en Deuteronomio), donde es notorio el contraste entre el pueblo y Moisés (y Aarón).

Estas unidades individuales han sido formadas y recopiladas desde perspectivas muy diversas:

La historia primitiva se extiende desde los comienzos de la historia humana hasta la diferenciación de la humanidad en naciones, territorios e idiomas, pasando por el diluvio y la alianza de Dios que garantiza la estabilidad del orden cósmico. Cada uno de los ciclos patriarcales (Abraham, Isaac, Jacob y José) tienen una forma diferente y han sido incorporados a una unidad más extensa mediante la inserción de las promesas divinas, que les confieren su impronta distintiva.

Los relatos del éxodo están centrados en la salida de Egipto y han sido reinterpretados teológicamente a partir del tema de la «fe».

La característica fundamental de la perícopa del Sinaí es la mutua relación entre los textos narrativos y la comunicación de la Torá; así se ponen más de relieve, por una parte, la especial posición de Moisés, y, por la otra, la ruptura y el restablecimiento de la alianza. Luego se añadieron distintas leyes cultuales que fueron reunidas bajo estas dos ideas directrices. En Éxodo y Números, en cambio, las ideas directrices son menos reconocibles (o todavía no hemos logrado reconocerlas).

En estos ciclos de tradiciones, la historia primitiva no estaba unida a los relatos de la historia patriarcal. Pero la situación es un poco distinta en Éxodo y Números, porque algunos elementos dan continuidad a las narraciones. Así, por ejemplo, la figura de Moisés (y de Aarón), la marcha bajo las columnas de nube y de fuego, y las «murmuraciones» de los israelitas antes y después del éxodo. La perícopa del Sinaí introduce asimismo la Tienda del encuentro y el Arca de la Alianza, que desempeñan un papel importante en la marcha ulterior por el desierto. También aquí el material narrativo ha sido ampliado con otros materiales, en parte deuteronómico-deuteronomistas (dt/dtr) y sacerdotales (P).

Está claro, por otra parte, que la integración de unidades literarias más extensas en el libro del Génesis tuvo lugar mediante un proceso que puede ser descrito como «redacción teológica». Esta conexión es particularmente obvia entre la historia patriarcal y la del éxodo. En Gn 50,24, José, ya a punto de morir, anuncia a sus hermanos el retorno de los israelitas a la tierra que Yahvé había jurado dar a sus padres. La referencia a esta promesa vuelve a aparecer antes de la salida de Egipto (Éx 13,5.11), en el momento en que ese retorno fue puesto en peligro por la apostasía del pueblo (32,13) y una vez que ese peligro quedó conjurado (33,1). Más adelante, el anuncio se repite en situaciones de crisis (Nm 11,12; 14,23; 32,11). Aquí tenemos una visión de la historia que va desde los Patriarcas hasta la entrada en Canaán, en la que el hilo conductor es la promesa de Yahvé.

El lenguaje de los textos antes mencionados lleva una clara impronta deuteronómica. El Deuteronomio, en efecto, se refiere con frecuencia al «juramento» con el que Yahvé prometió la tierra a los Padres (Dt 1,8.35; 6,10; 18,23; 7,13, etc.), y por eso los redactores que elaboraron esos textos debieron de estar más o menos vinculados a la tradición deuteronómica. De hecho, el trabajo de estos grupos puede ser reconocido en otras partes del Pentateuco, de manera que sin lugar a dudas una colección de tradiciones incluidas en Gn-Nm (probablemente la primera) proviene de esta escuela teológica.

Otro grupo de textos ha sido formulado en el lenguaje de la tradición sacerdotal. Así, al comienzo del relato del éxodo (Éx 2,23-25 y 6,2-8) se menciona la «alianza de Yahvé», en clara alusión a la alianza de Dios con Abraham de Gn 17. Ecos de Gn 17 pueden reconocerse igualmente en la institución de la Pascua (Éx 12) y del sábado (Éx 31,12ss): la circuncisión, la Pascua y el sábado son llamados «signos» (heb. *'ot*, Gn 17,11; Éx 12,13; 31,13.17). La circuncisión y el sábado son llamados también «alianza eterna (heb. *b^erît 'olâm*, Gn 17,13; Éx 31,16; cf. Gn 9,16) y se afirma su validez para todas las generaciones (Gn 17,9.23; Éx 12,14.16.52). La relación entre este estrato de revisión sacerdotal y las tradiciones cultuales de Éxodo, Levítico y Números exigiría una investigación mas detenida (aquí se vuelve a encontrar el problema de la relación entre Pg y Ps, aunque sobre una base diversa). De manera semejante, aún no se ha logrado explicar fehacientemente la relación con la revisión deuteronomista.

Finalmente, el carácter deuteronomista de la revisión comprehensiva del Pentateuco plantea el problema de la relación con los libros que vienen después. Hasta ahora se han propuesto dos modelos diferentes: unos postulan la existencia de un Hexateuco; otros hablan de Tetrateuco y afirman que el Deuteronomio, antes de formar parte del Pentateuco, sirvió de prólogo a la Historia deuteronomista.

El núcleo de la cuestión está en que el Pentateuco no contiene un relato en el que se cumplan las promesas hechas a los Patriarcas. La hipótesis del Hexateuco originario resuelve el problema incluyendo entre las fuentes del Pentateuco algunos relatos de la conquista que figuran actualmente en el libro de Josué. Martin Noth, por el contrario, sostiene que las conclusiones originales de las fuentes del Pentateuco han sido omitidas para dar paso a la Historia deuteronomista.

Sin embargo, observa Rendtorff, el cuadro se presenta distinto si empezamos por excluir la existencia de fuentes continuadas en el Pentateuco. Los que configuraron el plan del Pentateuco son los mismos círculos deuteronómico-deuteronomistas (dt/dtr) que desempeñaron un papel fundamental en la composición de Josué-2 Reyes. En uno y otro caso, los redactores trabajaron sobre la base de una considerable variedad de tradiciones, a las que dieron una interpretación teológica. Al principio, la transición del Pentateuco a la Historia deuteronomista no conocía ninguna clase de ruptura. Más tarde, sin embargo, los cinco primeros libros fueron vistos y tratados como una entidad independiente. Esta separación tuvo lugar obviamente por la especial significación que la Torá, recibida y transmitida por Moisés, fue adquiriendo con el paso del tiempo. Por tanto, no hay contradicción entre la independencia del Pentateuco y el hecho de haber sido sometido, lo mismo que los libros siguientes, a una revisión deuteronomista. Una y otra cosa corresponden a distintas etapas en la historia del canon del AT.

E. Blum

E. Blum, discípulo de R. Rendtorff, abandona las siglas convencionales J, E, JE, y coincide con su maestro en afirmar la independencia originaria de la historia patriarcal. Pero cuando estudia la composición de los relatos del Pentateuco que vienen después del Génesis distingue dos estadios principales: al primero lo llama *D-Komposition* (K^D) y al segundo *P-Komposition* (K^P).

K^D procede del período inmediamente posterior al retorno del exilio y es la obra de redactores que trabajaban bajo la influencia de autores deuteronomistas, después de la composición de la historia dtr. Estos redactores heredaron dos grandes complejos narrativos: una edición de Gn 12-50 del período exílico y una narración que puede ser descrita como «Vida de Moisés» desde su nacimiento hasta su muerte (es decir, desde la esclavitud en Egipto hasta el fin de la marcha por el desierto). Esta «Vida de Moisés»

fue compuesta antes del exilio, poco después de la caída del reino del Norte en 722 a.C. K^D^ introdujo las promesas divinas del Génesis, que conectan la historia patriarcal con el Éxodo y con el resto del Pentateuco (Gn 15; 22,15-18; 24,7; 26,3b-5.24*; Éx 13,5.11; 32,13; 33,1; Nm 11,12; 14,16.23).

Según E. Blum, K^D fue compuesta después de la Historia deuteronomista, pero su carácter literario hace muy improbable que haya sido concebida como una especie de prólogo a dicha historia.

Antes de K^D no existía ninguna conexión entre la historia patriarcal y los relatos de Éxodo-Números sobre la opresión de los israelitas, la salida de Egipto y la travesía del desierto. Es verdad, dice Blum, que algunos pasajes de la historia patriarcal (como la historia de José) presuponen un cierto conocimiento de las tradiciones del éxodo. Sin embargo, es opinión común que la historia de José ha sido originariamente una *novelle* independiente, y el hecho de que los autores de los relatos patriarcales hayan tenido algún conocimiento de otras tradiciones (por ejemplo, la del éxodo) no obliga a afirmar su participación en una obra literaria común. Incluso un pasaje como Gn 46,1-5a, que se refiere a un éxodo de Egipto y a una reentrada en el país de Canaán, no apunta necesariamente al relato del éxodo que el Pentateuco, en su forma actual, trae a continuación. También de acuerdo con Rendtorff, Blum sostiene que las promesas a los Patriarcas, tan prominentes en el Génesis, han sido incorparadas a Éxodo y Números por editores deuteronomistas y sacerdotales tardíos. Este es un motivo adicional para reconocer que el complejo que comienza en el libro del Éxodo era en su origen independiente de Gn 12-50.

Algunas observaciones críticas

Luego de exponer la teoría de Blum, E. Nicholson añade algunas observaciones críticas. La mayor parte de los especialistas, dice este autor, considera que la historia de José ha sido al comienzo una narración independiente. Sin embargo, hay algo que Blum no tiene en cuenta, y es que este relato, al ser incorporado al contexto de la historia patriarcal, adquiere una nueva función narrativa (una función que no tenía cuando era una narración independiente).

Esta nueva función consiste en que la historia de José, puesta en el marco de la historia que comienza con Abraham, se inserta en una trama que tiene su resolución más allá de ella misma. En efecto, el contexto al que ha sido incorporado describe la migración de Abraham de Mesopotamia a Canaán, reitera la promesa divina a él y a su descendencia (Gn 12,7), relata el nacimiento del hijo y el nieto de Abraham, como asimismo el de los doce hijos de Jacob, que son los antepasados de las tribus de Israel. La novela de José introduce un complicación en la trama, al describir el vuelco que se produce con la migración de los descendientes de Abraham a Egipto. Al mismo tiempo, el relato de la sepultura de Jacob en Canaán no es el mero desenlace de la historia de José leída como relato independiente, sino que amplía la expectativa del lector hacia lo que viene después. La descendencia de Jacob, en efecto, permanecerá por un tiempo en Egipto, pero luego regresará al país de Canaán, que era la Tierra prometida a sus antepasados.

La tradición yahvista

El escrito yahvista es objeto, desde hace tiempo, de un debate intenso y apasionado. Aunque la teoría clásica daba por sentado que la redacción de J correspondía a la época de Salomón o poco tiempo después, actualmente hay autores que la retrasan hasta el s. VIII o incluso hasta el período postexílico, cuando no niegan la existencia misma del documento yahvista. Esta última posición está asociada al cuestionamiento de la teoría documental en cuanto tal, que hasta hace poco tiempo se aceptaba como una evidencia poco menos que innegable.

El Yahvista y la tradición deuteronómico-deuteronomista (dt/dtr)

Un duro ataque contra la antigüedad de J fue lanzado por Hans Henrich Schmid en su obra *Der sogennante Yahwist* (1976). Él tomó como base el estrato yahvista tal como lo había delimitado M. Noth, e intentó demostrar que un documento con esas características literarias y teológicas no pudo haber sido escrito en la época de Salomón. El método de Schmid consiste en analizar el estilo, el género literario y los temas de los textos yahvistas más importantes, además de las promesas a los Patriarcas. En todos estos casos se hace evidente, según él, que esos textos presuponen el profetismo clásico de los ss. VIII y VII y están relacionados con la teología deuteronómica y deuteronomista.

El relato de la vocación de Moisés, por ejemplo, es un relato estereotipado de vocación profética y presupone los relatos de vocación, aún no estereotipados, de Isaías o Jeremías. Una expresión como *he visto la miseria de mi pueblo* (Éx 3,7) presupone la colectivización del oráculo de respuesta divina al individuo, y un concepto como el de «endurecimiento» (Éx 3,19) no ha sido posible antes de la reflexión sobre el fracaso del ministerio profético de Isaías (Is 6,10). En fin, la problemática de la fe (Éx 4,1.5.8s) tiene detrás de sí un

nivel de reflexión teológica que se alcanzó después de textos como el de Is 7,9. Los temas, los giros idiomáticos y aun los conceptos que aparecen en el relato yahvista de la vocación de Moisés están emparentados con el estilo y la teología de la escuela dt/dtr, y los relatos de la desobediencia en el desierto ilustran la concepción del deuteronomista en Jue 2,11-19: el pecado de Israel provoca la ira de Yahvé; el pueblo castigado clama a Yahvé; Yahvé interviene para salvar a Israel. Los relatos de las plagas de Egipto, la perícopa del Sinaí y las promesas hechas a los Patriarcas confirman este análisis, ya que manifiestan un parentesco profundo con la literatura dt/dtr. Por otra parte, la mayoría de las tradiciones supuestamente fundamentales nunca se mencionan en textos de origen preexílico. El silencio de los profetas de los ss. VIII y VII es en este sentido particularmente elocuente.

Schmid no se pronuncia sobre la relación entre su Yahvista y la historiografía deuteronomista, ni sobre el orden cronológico de estos conjuntos literarios. Pero al situar a J durante el exilio, o poco tiempo antes, lo hace testigo de una corriente teológica que tiene su lugar histórico en el momento del derrumbe de la monarquía y no en el esplendor de la época salomónica.

A esta misma conclusión llega Martin Rose: los textos «yahvistas» del Tetrateuco presuponen la existencia de la Historia deuteronomista. Por tanto, J debe ser posterior a la primera edición de aquella gran obra historiográfica.

Así renace de sus cenizas la tesis de von Rad sobre los credos deuteronómicos. Según Rose, son esos credos históricos los que sirvieron de modelo al Yahvista para su composición del Tetrateuco. Pero esta narración nunca estuvo destinada a ser una obra independiente, porque fue concebida desde el comienzo como preludio a la Historia deuteronomista. De este modo se resuelve de una manera nueva el espinoso problema del final del relato yahvista. M. Noth se preguntaba qué sucedió con los textos del Tetrateuco relativos a la toma de posesión de la tierra por las tribus israelitas. Rose responde que tales textos nunca existieron, porque la narración de Gn-Nm continúa en los relatos sobre la «conquista» que figuran en Jos 1-11.

Para Ernest Nicholson, por el contrario, los argumentos propuestos por H. H. Schmid no son decisivos. Los relatos de Éx 15,22-25a; 17,1b-7; Nm 11,1-3; 11,4-32*; 12,1-15*; 21,4b-9, aunque describen la ofensa cometida por Israel con el consiguiente castigo divino, más el pedido de auxilio y la liberación, no presuponen necesariamente el influjo de la literatura deuteronomista. La adversidad interpretada como castigo de Dios y la liberación considerada como signo de perdón no eran temas exclusivos de la tradición deuteronomista, sino una doctrina común en las religiones antiguas. Así parecen mostrarlo, a mediados del s. IX a.C., las primeras líneas de la célebre inscripción de Mesa, el rey de Moab. El reino había caído en manos de opresores a causa de un pecado, y Quemós, su dios, lo liberó de la opresión. Por tanto, no cabe afirmar que la secuencia ofensa-castigo-súplica-liberación es un aporte original del autor deuteronomista, y ni siquiera de un solo autor.

Distintos pasajes del AT (Os 5,15-6,3; 14,1-7; Am 7,1-3.4-6) presentan esta estructura con la casi totalidad de estos elementos. También se puede comparar Nm 11,1-2 con Am 7,4-6:

> *Una vez, el pueblo se quejó amargamente delante de Yahvé. Cuando Yahvé los oyó, se encenció su ira; el fuego de Yahvé ardió en medio de ellos y devoró el extremo del campamento. El pueblo pidió auxilio a Moisés; Moisés suplicó a Yahvé y se apagó el fuego* (Nm 11,1-2).

> *Yahvé me hizo ver esto:*
> *Él convocaba al fuego para juzgar;*
> *el fuego devoró el gran océano*
> *y estaba por devorar los campos.*
> *Yo dije: «Basta, Yahvé, por favor,*
> *¿cómo subsistirá Jacob? ¡Es tan pequeño!»*
> *Yahvé se arrepintió de eso:*
> *«Tampoco esto sucederá», dijo Yahvé* (Am 7,4-6).

¿El fin de la sigla J?

Después de presentar distintos puntos de vista sobre el escrito yahvista, Jean Louis Ska expone sus propias reservas sobre la existencia de un documento tradicionalmente designado con la sigla J.

A pesar de la resistencia de algunos exégetas, dice este autor, resulta cada vez más problemático hablar de una obra yahvista concebida y redactada en tiempos de Salomón. Las razones son numerosas y de peso. Ante todo, la teología de algunos textos atribuidos a J difícilmente podría ser anterior a la predicación de los primeros profetas y a las primeras síntesis de la obra deuteronómica. De un modo particular, muchos exégetas actuales consideran tardíos algunos textos fundamentales del Yahvista tradicional (como Gn 12,1-4a o la historia de los orígenes en Gn 2,4b-8,22), y en esta misma dirección se orientan los estudios recientes sobre las «promesas patriarcales».

Por otra parte, en tiempos de David y Salomon no hay nada parecido al sentido de la historia y a las técnicas de composición literaria que los defensores de la teoría documentaria creían encontrar en el escrito yahvista. Si J, como piensan algunos críticos, hubiera compuesto su obra antes que los profetas preexílicos, algunas huellas de la misma deberían aparecer en los escritos proféticos, sobre todo cuando estos hablan del pasado de Israel. Pero tales vestigios no aparecen, y el desarrollo histórico de la religión de Israel no invita a poner esa teología en una época tan antigua.

Tampoco resiste a un examen crítico, según Ska, el tan mentado paralelismo entre el Yahvista de la teoría clásica y los relatos de 1-2 Samuel, en especial la historia de la sucesión al trono de David. No solo las teologías de J y de 1-2 Sm tienen pocos puntos en común, sino que las relaciones entre ambos escritos no aparecen con claridad.

Por tanto, concluye Ska, hay serias razones para pensar que J –si ha existido realmente– no es una obra muy antigua. Después del Elohísta, también el Yahvista parece perder consistencia, y su rostro se esfuma cada vez más. De ahí que algunos estudiosos prefieran hablar de «textos no sacerdotales», y quizá algún día la sigla J no sea más un residuo del pasado.

En defensa del Yahvista

A pesar de las objeciones propuestas, hay autores que aún conceden al escrito yahvista el rango principal entre las fuentes escritas del Pentateuco. Para Werner H. Schmidt, por ejemplo, J es el estrato más antiguo, el primero que concibió la idea de una historia universal en cuyo marco Israel posee una función determinada y decisiva. El tiempo de su aparición puede situarse en el período de esplendor salomónico, hacia el 950 a.C. Esta época experimentaba no solamente un florecimiento político y económico, sino también cultural: es la «ilustración salomónica» de G. von Rad, que ofrecía las bases materiales para la composición de una obra literaria y teológica de tal envergadura. Además, la atmósfera internacional (la dependencia de los Estados vecinos y la expansión del comercio) daba ocasión para reflexionar sobre las relaciones de Israel con los otros pueblos.

Entre los argumentos a favor de una fecha temprana, W. H. Schmidt menciona las novedades del primer período monárquico, que incitaron a volver mirada hacia el pasado inmediato y remoto, ya que los relatos del ascenso de David y de la sucesión al trono (1 Sm 16-1 Re 2) son más o menos simultáneos y afines al estrato yahvista. El Yahvista es un escritor de la corte real de Jerusalén. Conoció la edad de oro de la monarquía davídica y el esplendor que rodeaba al trono de Salomón; revela una gran cultura y pone de manifiesto su familiaridad con la «sabiduría» que se cultivaba entre los funcionarios y escribas de la corte salomónica.

W. H. Schmidt encuentra asimismo poco convincentes las objeciones contra la existencia o la antigüedad de la fuente yahvista. No hay necesidad de situar a J en un período posterior, ya que él no presupone el final del gran reino davídico con la división de Judá e Israel, ni la amenaza asiria, ni el mensaje del juicio profético, y menos aún la reforma de Josías, la centralización deuteronómica del culto y el exilio.

Sin desmedro de las afirmaciones anteriores, W. H. Schmidt admite que se puede prolongar la investigación crítica sobre J. El problema principal consiste en averiguar en qué medida esta fuente ha sido complementada posteriormente con añadidos en los que se sigue utilizando el nombre de Yahvé (como Gn 4,5-26; 6,1-4) y que dañan un poco la cohesión de la fuente escrita. Incluso llega a preguntarse si J ha sido de veras una obra rigurosamente elaborada.

El debate aún está lejos de quedar resuelto. Entre los intentos de encontrar nuevas soluciones parece abrirse camino la tendencia a reconocer que no pocos relatos considerados yahvistas son de una época más reciente. Según estos autores, hay un documento yahvista redactado en la época salomónica, pero este documento tenía una amplitud más restringida que el de la vieja hipótesis documental. El redactor protoyahvista, que se sirvió de materiales más antiguos, parece haberse interesado sobre todo por la cuestión dinástica: el heredero no es el que disponen los hombres, sino el que Yahvé ha designado, aunque sea el hijo menor. Él exalta además los éxitos del imperio davídico-salomónico, como el cumplimiento de las promesas hechas a los Patriarcas, pero critica al mismo tiempo al soberano en la medida en que se dejó seducir por los cultos paganos (Gn 3), multiplicaba las construcciones fastuosas (Gn 11) o sometía a su pueblo a la opresión (Éx 7-11). Por tanto, aquel estrato primitivo provendría de un ambiente bastante libre con respecto a la política.

Una nueva concepción del Yahvista

Para John van Seters, la fuente J se extiende desde la historia de los orígenes hasta la muerte de Moisés. Es una obra unificada y comprehensiva, que recopila y reelabora antiguas tradiciones, orales o escritas, a fin de constituir un conjunto literario de una cierta extensión. Las genealogías, los itinerios y las agrupaciones temáticas sirven para estructurar el conjunto. Pero el escrito yahvista nunca fue concebido como una historia independiente, sino como introducción a la historia nacional deuteronomista.

Por el hecho de ser una compilación, la obra del Yahvista tiene un carácter «redaccional». Pero no por eso deja de constituir un todo coherente, aun en las instancias en que es perceptible la yuxtaposición y la «costura» de materiales preexistentes.

A fin de explicar la presencia en la obra yahvista de estratos presacerdotales o de términos y conceptos deuteronomistas, algunos intérpretes afirman la existencia de varios redacto-

res. Van Seters piensa, por el contrario, que su concepción del único Yahvista, presacerdotal y posdeuteronómico, hace innecesario postular el concurso de múltiples redactores.

Este relato yahvista, que incluye la historia primitiva, las leyendas de los Patriarcas y la vida de Moisés, es la obra de un antiguo israelita (o más precisamente, de un judaíta) que vivió entre los deportados a Babilonia. De ahí que en el escrito se perciba una doble influencia: por una parte, el autor estaba versado en las tradiciones sapienciales, proféticas e históricas de su pueblo, tal como se las podía conocer en aquellas circunstancias; por la otra, también experimentaba la influencia de su medio ambiente. Esta influencia se advierte, entre otras cosas, en su posición frente al horizonte cosmopolita del imperio babilónico. Por eso la obra del Yahvista, concebida como prólogo y expansión de la tradición nacional deuteronomista, modifica en aspectos significativos la perspectiva del Deuteronomio, especialmente su acentuado nacionalismo.

El Deuteronomio casi no da detalles sobre la salida de Egipto. Dice que los israelitas fueron oprimidos por el Faraón y que Yahvé los liberó con «mano poderosa y brazo extendido», en medio de grandes «señales y prodigios». Esta descripción general recibe una reelaboración precisa por parte del Yahvista: los «signos y prodigios» inspiran la serie de plagas (desconocida por Dt), y la liberación final se realiza en el paso del mar. Dt no menciona el papel de Moisés en estos signos y prodigios, sino que se refiere únicamente a la acción de la divinidad.

La teología de J, sigue diciendo van Seters, produjo un fuerte impacto en el mensaje profético del llamado Deuteroisaías. Ella abrió paso al estricto monoteísmo de aquel profeta y a una corriente de tradición más humanista y universalista dentro del judaísmo, en la línea de Amós y de la tradición sapiencial. Las promesas de Dios a los Patriarcas se convirtieron por primera vez en un motivo de esperanza para los exiliados. El fin del exilio se interpreta como un segundo éxodo –esta vez sin apremios–, y el retorno a la Tierra prometida se lleva a cabo milagrosamente a través del desierto, bajo la conducción de Yahvé, el redentor de Israel. El tema de la creación, de primordial importancia en el Deuteroisaías, da a su mensaje profético una perspectiva universal semejante a la del Yahvista. Yahvé tiene poder para salvar a su pueblo porque es el Creador del mundo y el Señor de la historia. Por eso el profeta evoca el tema del paso del mar y lo asocia por primera vez al hecho de la creación.

Es verdad que el Deuteroisaías no habla de un segundo Moisés. Sin embargo, él mantiene como J la democratización de la alianza real (Is 55,4-5) y asigna a su pueblo la condición de líder entre las demás naciones. Así, en los cánticos del Servidor sufriente (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12), Israel aparece personificado con los mismos rasgos reales y proféticos que el Moisés del Yahvista.

J. van Seters cree encontrar semejanzas notables entre el Yahvista y algunos antiguos historiógrafos griegos como Herodoto. Uno y otros practican una historia de «anticuario», que consiste en entretejer y estructurar creativamente los materiales dispares que han recogido y en dar, mediante tal procedimiento, un sentido de unidad a obras literarias de considerable extensión y complejidad. Sin embargo, esta aproximación choca con dos graves objeciones[4].

Es verdad, en primer lugar, que en tiempos del exilio Israel se abrió a la influencia de su nuevo medio ambiente. Pero Herodoto escribía para salvar del olvido las acciones de los hombres y las obras admirables realizadas por griegos y bárbaros, prestando especial atención a las causas de las guerras entre unos y otros. El relato yahvista, en cambio, trata de mostrar cómo Dios fue disponiendo los acontecimientos para hacer que la descendencia de Abraham llegara a ser su pueblo.

La segunda objeción se plantea a partir de la cronología. Hay indicios, en efecto, que atestiguan la presencia de escribas oficiales griegos en la administración persa hacia el 500 a.C. Pero no puede decirse lo mismo del s. VI, es decir, del período babilónico. Por tanto, un judaíta exiliado en Babilonia pudo adquirir un cierto conocimiento de la religión y los mitos mesopotámicos, pero difícilmente pudo tener acceso a las obras historiográficas griegas mencionadas por van Seters. De ahí que ni el género de la antigua *historia* griega ni la tradición de anticuario ofrezcan una analogía creíble con el relato yahvista.

Un Yahvista reducido

A pesar de las múltiples críticas y objeciones que se han expuesto, J. Vermeylen defiende la existencia de un yahvista reducido, que se fue expandiendo con el paso del tiempo. Sobre esta base, él propone varios «motivos» propios de esta tradición:

1. El menor, preferido al mayor. Gn 4,1-5 señala la elección divina de Abel, el menor, en lugar de Caín, el mayor. A pesar del asesinato, Caín no priva a su hermano de su posición privilegiada: aun muerto, Abel se hace oír por Yahvé, mientras que Caín es expulsado de la tierra fértil (Gn 4,8-10.12b.16a)

La historia de Abraham (Gn 12-15*) tiene como resorte el motivo del hijo heredero introducido en Gn 15,3-4. Por su unión con Agar, al patriarca le nace un primer hijo, Ismael. Pero este es expulsado (16,1-2.4-8.11-12*) y el heredero será Isaac, el menor (18,1-14; 21,1-3)[5].

Ese mismo tema se pone de relieve hábilmente en la historia de Esaú y Jacob. J introduce el motivo de la lucha entre los dos hermanos desde el seno materno (Gn 25,22), con la interpretación puesta en labios de Yahvé: *El mayor servirá al pequeño* (v. 23b).

La oposición mayor-menor se vuelve a encontrar en el episodio del robo de la bendición, con las palabras dirigidas a Jacob: *Sé el señor de tus hermanos*... (v. 29), y a Esaú: *A tu hermano servirás* (v. 40b). Estas palabras se verán confirmadas por la promesa de la asistencia divina a Jacob, cuando huye de Esaú, que intenta matarlo (escena del sueño en Betel: 28,10.12a.13a.15a.16.18-19a).

Es también J quien introduce el tema de las dos esposas, desarrollado en Gn 29-30*: Jacob ama a Raquel, la hija menor de Labán, y la pide en matrimonio (29.18-20); pero Labán lo engaña y le entrega a la hija mayor Lía (vv. 21-23.25-26). A pesar de todo, Jacob consigue casarse también con Raquel. Lía le da varios hijos (vv. 31-35*), mientras que Raquel es estéril, y habrá que esperar hasta el fin de la historia para que ella tenga un hijo (30,23-24). Así, a pesar de todos los obstáculos, es la menor, la amada, la que había sido elegida desde el principio y la que termina por triunfar (cf. 1 Sm 18,17-27).

En Gn 37, J introduce al menos el primer sueño de José, que habla de una predestinación del hijo de la vejez de Israel (v. 3) para dominar sobre los hermanos mayores; a pesar de los esfuerzos de estos últimos por eliminar al héroe (vv. 18-35), lo preanunciado en el sueño se realizará en Gn 41,6. La pregunta de los hermanos en Gn 37,8 lleva implícita una referencia a la supremacía de David: *¿Será que vas a reinar sobre nosotros o que vas a tenernos dominados?*

Todo el cap. 38 es una inserción de J en la trama del relato más antiguo. La «historia de la sucesión de Judá» es en muchos aspectos comparable a la «historia de la sucesión de David» (2 Sm 11-20; 1 Re 1-2), con la muerte de los dos primeros hijos y la unión ilegítima de la que nació el heredero. Al final aparece el tema de los hermanos gemelos: Zéraj, marcado por el cordón escarlata, era el mayor y normalmente debía ser el primero en nacer, pero se le antepone su hermano Peres, el antepasado de David (vv. 27-30).

Este mismo giro inesperado se narra en la escena de la bendición de los dos hijos de José (Gn 48*). La mano derecha de Israel debía apoyarse sobre la cabeza de Manasés, el hermano mayor, pero el patriarca cruza las manos intencionalmente y declara a propósito de Manasés: *Su hermano menor será más grande que él* (v. 19).

2. El límite impuesto a la condición humana. El ser humano nunca podrá superar su condición de ser mortal y limitado. En Gn 2-3, el redactor opone el centro a la periferia. Puestos en el jardín de Edén, el hombre y la mujer tienen vedado el acceso al árbol que está en el centro. Pero ellos traspasan el límite impuesto por la prohibición divina y pretenden llegar a ser como dioses (Gn 3,5). Así descubren su «desnudez» y son expulsados del jardín (3,23-24).

En antiguo relato de la torre de Babel (Gn 11,1-9*) expresa una vez más la finitud de la condición humana. La humanidad proyecta construir una torre cuya cima llegue hasta el cielo (v. 4), pero ese intento está abocado al fracaso más estrepitoso. El relato condena el proyecto del pueblo que pretende «hacerse famoso». Pero lo que la humanidad no puede alcanzar por sí misma, Dios se lo concederá a Abraham por pura gracia: *Engrandeceré tu nombre* (Gn 12,2).

J se complace en destacar la oposición entre la radical impotencia humana y el absoluto dominio de Yahvé. Antes de condenar al fracaso la pretensión de los constructores, Yahvé dice irónicamente de la humanidad concentrada en Babel: *Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible* (Gn 11,6). Como contrapartida, un poco más adelante se encuentra, sin ningún dejo de ironía, la afirmación teológica fundamental: *¿Es que hay algo imposible para Yahvé?* (18,14).

3. La inútil rebeldía contra el jefe elegido por Yahvé. Es en la historia de Moisés donde más se desarrolla este tema. Desde su nacimiento, Moisés se ve amenazado de muerte por el Faraón (Éx 1,22), pero la hija del Faraón lo salva de las aguas y lo introduce en la corte de Egipto (Éx 2,1-3.5-6a.10b).

Moisés interviene en un altercado entre israelitas (2,11-14) y tiene que huir a Madián (vv. 15b-22a). Allí se le aparece Yahvé en la zarza ardiente (3,1-4*) y le confía la misión de liberar a su pueblo (3,7a*.16-17a*).

Moisés prevé las objeciones que le van a presentar sus compatriotas. Yahvé le confiere el poder de realizar signos milagrosos y le da a su hermano Aarón como portavoz: así él se manifestará a la vista de todos como depositario de un poder divino (4,1-4*.6-7.10-16*.27-30*), y el pueblo quedará impresionado (4,31b). En el camino, Moisés se ve asaltado por un demonio del desierto (?), pero lo vence con la circuncisión (4,24-26a). (Cf. el combate nocturno de Jacob en Gn 32,23-32*.)

La autoridad de Moisés es cuestionada de nuevo en Mará (Éx 15,22-25a) y luego en Refidim (17,1-6*). En cada ocasión, él recibe un signo de confirmación. Nótese aquí la importancia del bastón (o del cetro) como símbolo de poder (15,25a; 17,5-6*, cf. 4,2-4).

El fracaso de las rebeliones contra Moisés aluden veladamente al carácter intangible del monarca davídico. Cualquier intento de eliminar al elegido de Yahvé está condenado al fra-

caso. Así lo muestra, por ejemplo, la historia de José: sus hermanos lo vendieron a unos caravaneros y estos lo llevaron a Egipto, abriéndole así la posibilidad de llegar al poder que le habían presagiado sus sueños.

El poder concentrado en manos de Jacob, José o Moisés se obtuvo por medio de maniobras poco honestas (Gn 27*) o en circunstancias fortuitas. Pero el relato yahvista ve más allá de las apariencias. Detrás de lo que parece una mera coincidencia, está la acción misteriosa de Yahvé, como alcanza a verlo Jacob en Betel: él creía encontrarse en un lugar cualquiera, pero Yahvé se le aparece en sueños (Gn 28,10-12a.13a.15a) y él tiene que exclamar: *Yahvé está en este lugar y yo no lo sabía* (v. 16).

La tradición elohísta

El documento elohísta es el más controvertido de todos. En general, se atribuían a E los textos o fragmentos que no podían ser incluidos en J o P, de manera que allí se concentraban los restos irreductibles a las otras fuentes. Sin embargo, se han planteado serias dudas sobre la fecha de composición, el lugar de origen e incluso la existencia de esta fuente.

Ya hemos indicado que no se ha podido llegar a un acuerdo sobre el comienzo de E. Algunos exégetas lo sitúan en Gn 15, pero este capítulo, que no emplea el nombre divino *Elohîm,* reúne tradiciones antiguas y recientes, y la paternidad de las fuentes y sus fragmentos resulta dudosa. Aun cuando se pueda descubrir en Gn 15 algún rastro de E, su punto inicial es incierto. Solo en Gn 20-22 se encuentran textos con características comunes, que podrían fundamentar la hipótesis de una fuente o, por lo menos, de una serie de relatos provenientes de un mismo ambiente. En cambio, los otros pasajes atribuidos a la fuente elohísta no tienen muchos elementos comunes y es difícil ver conexiones entre ellos. Por tanto, resulta problemático hablar de una «trama» o de un «proyecto» teológico del relato elohísta.

También se han vuelto problemáticos el lugar y la fecha de composición de E. En la teoría documentaria clásica se situaba a E en el reino del Norte, y por esta razón se veían o buscaban relaciones entre la fuente elohísta y los profetas Elías y Oseas. Sin embargo, en los relatos de 1 Re 17-21 Elías aparece como el campeón de una reacción religiosa contra el culto de Baal y en favor del culto de Yahvé, no de Elohîm. Esto mismo vale en cierta medida para Oseas, que raramente usa el nombre divino Elohîm.

Para resolver estas dificultades se han propuesto diversas explicaciones. Algunos niegan la existencia del documento elohísta y sostienen que los textos atribuidos a E pertenecen en realidad a J, o son un añadido de origen deuteronomista; otros hablan de una serie de relatos paralelos a J y transmitidos durante mucho tiempo en forma oral, antes de ser incorporados a la obra del Yahvista. En cambio, los que proponen otro modelo de formación del Pentateuco prefieren considerarlos como una serie de «complementos» puntuales, fruto de una redacción que no quería perder nada de las tradiciones antiguas.

A pesar de ser un tema tan debatido en el aspecto literario, histórico y teológico, hay exégetas que aún encuentran razones para reconocer al Elohísta como un redactor independiente. Werner H. Schmidt, por ejemplo, no duda en afirmar que los puntos inseguros, especialmente en Éx y Nm, no invalidan las razones de diverso tipo que inclinan sostener la independencia originaria del Elohísta. Aunque a veces se lo presenta como un mero «reeditor» o complementador de la obra Yahvista, E no parece estar vinculado en sus comienzos a J ni haber dependido de él, como habría sido el caso si se tratara de una simple reelaboración. W. H. Schmidt descubre además especiales nexos y conexiones entre las diversas partes del documento.

El autor elohísta no distingue, como lo hará más tarde el escrito sacerdotal, diversos períodos en la revelación de Dios. Es verdad que en Éx 3,14 se introduce el nombre *Yahvé,* interpretado seguidamente con la frase *Yo seré el que seré* (o *soy el que soy*). Pero luego se mantiene regularmente (quizá con algunas excepciones) el nombre *Elohîm*.

W. H. Schmidt reconoce que no es fácil explicar por qué el autor elohísta designa a Dios con el nombre *Elohîm* y no con el nombre propio *Yahvé,* precisamente en el reino septentrional, alrededor del 800 a.C., cuando se asistía a un duro enfrentamiento entre Yahvé y Baal. La razón que él considera más probable es la intención de subrayar la trascendencia de Dios y de afirmar, al menos indirectamente, un cierto universalismo: Yahvé, el Dios de un pueblo particular como Israel, es Dios sin más.

Este bosquejo de universalismo se percibe también en varios textos que hablan del *temor de Dios*. Con esta expresión, las tradiciones elohístas se refieren a una rectitud moral que no es privilegio exclusivo de Israel, sino que también se encuentra en algunos extranjeros. Un buen ejemplo lo ofrece el relato de Gn 20,1-19, donde el rey pagano demuestra ser un modelo de *temor de Dios*, en contra de las expectativas de Abraham (v. 11). También por temor a Dios las parteras se niegan a obedecer la orden de matar a los niños israelitas recién nacidos (Éx 1,17.21) y realizan de ese modo, sin saberlo, el designio de Dios de *mantener con vida a un gran pueblo* (Gn 50,20). El *temor de Dios* es asimismo la cima del relato de Gn 22,1-19. Esta leyenda cultual sobre la sustitu-

ción del sacrificio de niños por un sacrificio animal, de origen presiraelita, es interpretada por el Elohísta como una prueba de fe (*Dios puso a prueba a Abraham*, v. 1), y el patriarca, una vez superada la prueba, recibe la aprobación divina: *Ahora sé que temes a Dios, porque no me has negado ni siquiera a tu hijo único* (v. 12; cf. Gn 42,18; Éx 1,17.21; 18,21; 20,20).

También Jacques Vermeylen afirma que sin lugar a dudas se puede hablar de textos de tipo elohísta. Tales textos usan el nombre Elohîm y presentan características estilísticas y teológicas comunes, pero hay que renunciar a la idea de un documento E independiente de J y expresión de una tradición oral antigua: los materiales del tipo E no forman una historia completa y suponen, en todo momento, el conocimiento del relato yahvista. Más vale, entonces, hablar de «complementos E», que recogen los viejos relatos J y los amplían a la luz de la teología «nueva» del gran profetismo.

En cuanto a la fecha de redacción de los complementos elohístas, Vermeylen se aparta un poco de la opinión más difundida. Aunque habitualmente la composición de E se sitúa en el reino septentrional, a comienzos del s. VIII y en relación con el movimiento profético de Elías y Eliseo (s. IX), él afirma que la teología elohísta lleva bien marcado el sello del pensamiento profético «clásico», que no aparece antes de Amós. Por consiguiente, la redacción no pudo haberse realizado antes del 750. Su lugar de origen parece haber sido el reino de Israel (cf. Gn 28,20-22; 31,13; 35,1.7 y el papel que se atribuye a Rubén en Gn 37). Pero no se puede contar con argumentos realmente decisivos.

En opinión de este mismo autor, los relatos elohístas son menos numerosos de lo que con frecuencia se ha pretendido. Según él, habría que mencionar los siguientes:

Gn 20,1-18* *Abraham con Abimélec*. En el relato yahvista (Gn 26,1-11), Abraham miente al decir que Sara no es su esposa sino su hermana; E se preocupa por señalar que no mintió realmente (v. 12) e insiste en la buena conciencia de Abilemec (vv. 5-6).

21,8-21* *La expulsión de Agar y de Ismael*. J (16,1-14) hablaba de la arrogancia de Agar y de los malos tratos que le inflige Sara, con la complicidad de Abraham; en E, Abraham siente escrúpulos (v. 11) y despide a Agar sin violencia cuando Dios se lo ordena (vv. 12-14). Sara no pone la mano sobre su esclava, sino que se contenta con exigir justicia para su hijo Isaac (v. 10).

21,22-34* *Acuerdo entre Abraham y Abimélec*. E elimina toda alusión al odio de Abimélec (cf. 26,27: J) y hace resaltar la fidelidad de Abraham.

22,1-19* *La prueba de Abraham*. La orden de sacrificar a Isaac es una prueba. Abraham es fiel a Dios hasta el punto de renunciar a su hijo único; de ahí la sentencia divina: *Ahora sé que eres temeroso de Dios* (v. 12).

25,29-34* *Esaú cede sus derechos de primogénito*. El relato elohísta justifica el robo de la bendición (27,1-40*: J). Esaú había renunciado a su derecho; en realidad, Jacob no robó nada a su hermano.

28,20-21* *El voto de Jacob* (comentario a los vv. 10-19*: J).

31,11-13* *La orden de regreso* (cf. v. 3: J).

35,1.7* *El cumplimiento del voto*.

37,3b *La túnica de manga larga* (añadido al texto antiguo).

37,19-25a *Rubén salva a José haciéndolo arrojar en una cisterna*. Según E, Rubén no se contenta, como Judá (vv. 26-27), con librar a José de la muerte vendiéndolo a los mercaderes nómadas; quiere devolverlo a su padre (vv. 21-22) y se aterra cuando encuentra que la cisterna está vacía (vv. 29-30).

37,28a.29-36 *Los madianitas recogen a José y sus hermanos llevan la noticia a Jacob*.

39,7-20 *José es encarcelado*. E subraya la elevada calidad moral de José: si él se encuentra en la cárcel, es por haberse negado a pecar contra Dios (v. 9).

40,1.3b.5b.7*.8*.15 *Añadidos al relato pre-J de la interpretación de los dos sueños de los funcionarios del Faraón*.

41,12*.14* *Añadidos al relato pre-J de la interpretación de los sueños del Faraón*.

46,2-5* *Promesa de Dios a Jacob* (comentario al relato de J).

Éx 1,15-20* *Las parteras desobedecen a la orden del Faraón*. E destaca el heroísmo de las parteras, que «temían a Dios» (v. 17) y por eso desobedecieron las órdenes injustas del faraón.

2,4.6b-10a *Añadidos al relato J del nacimiento de Moisés*.

3,1b*.4b.6a.10*; 4,18 *Añadidos al relato J del envío de Moisés*. E subraya la disponibilidad de Moisés (v. 49) y lo presenta como el educador de su pueblo en el camino de la fidelidad y como el transmisor de la Ley divina.

13,17-18a *La ruta del desierto* (cf. vv. 21-22: J).

18,1-27* *Jetró y la institución de los Jueces*.

19,2b-3a.16ab-17a.19 *La teofanía en la montaña santa*.

20,1-21* *El don del Decálogo y el temor del pueblo*.

31,18*; 32,15-16* *El don de las Tablas, con el texto del Decálogo*.

A este breve inventario habría que añadir quizá otros pasajes de la historia de José (Gn 37-50) y del libro de los Números.

El Deuteronomio

El descubrimiento del Libro de la Ley en el templo de Jerusalén. La historia de la formación de este libro es tan controvertida como la de los otros libros del Pentateuco. Sin embargo, parecería que hay un punto seguro: el «Libro de la Ley» encontrado en tiempos de Josías, rey de Judá, y ligado a la reforma religiosa del año 622 a.C. Si damos crédito a 2 Re 22-23, ese descubrimiento habría tenido lugar mientras se realizaban reparaciones en el templo de Jerusalén. Al enterarse de su contenido, el rey rasgó sus vestiduras y envió unos delegados